

„Retter des Protestantismus“. Der Calvinismus in der Sicht Ernst Troeltschs

Roderich Barth

Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät,
Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik, Geschwister-Scholl-Platz 1,
80539 München, r.barth@theologie.uni-halle.de

1. Calvinismus und Erinnerungskultur

Orte für die kollektive Vergegenwärtigung von Vergangenheit sind große Jubiläen. Denn der kontingente Anlass solcher Gedenkfeiern eröffnet die Möglichkeit, das Erinnern an eine gemeinsame Herkunft zu verdichten. Zu den großen Jubiläen des vergangenen Jahres gehörte neben 20 Jahren Mauerfall, 60 Jahren Grundgesetz, den 200. Geburtstagen von Felix-Mendelsohn-Bartholdy und Charles Darwin, dem 250. Geburtstag von Friedrich Schiller, dem 300. von Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem auch der 500. Geburtstag Johann Calvins. Von den Einschaltquoten her kam Calvin hierzulande freilich nicht an Darwin heran, der sich wie kein anderer als Identifikationsfigur einer modernen Welt- und Selbstanschauung zu eignen scheint. Dennoch darf man die vielfältigen Angebote um den Calvin-Geburtstag insgesamt als durchaus gelungen bezeichnen – allem voran die große Calvinismus-Ausstellung im Deutschen Historischen Museum in Berlin.¹

Was die akademische Begleitung dieses Calvin-Jahrs betrifft, so möchte ich aus der Fülle der Literatur² einen m. E. exemplarischen Beitrag herausgreifen, um damit zugleich ein Beispiel für das jeder Erinnerungskultur einwohnende Gegenwartsinteresse zu geben. Im Rahmen einer anlässlich des Jubiläums veranstalteten Vorlesungsreihe in der Lutherstadt Wittenberg ist Michael Beintker der Bedeutung Calvins „für den Weg zur modernen Demokratie und Wirtschaftsordnung“ nachgegangen.³ Zwar wäre eine monokausale

¹ *Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes-a-Lasco-Bibliothek Emden*, hg. v. Ansgar Reiß und Sabine Witt, Dresden: Sandstein-Verlag, 2009.

² Vgl. z. B. die Jubiläumsbände: *1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag*, hg. v. Martin Ernst Hirzel und Martin Sallmann. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008; *Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche*, hg. v. Michael Weinrich und Ulrich Möller. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2009.

³ Michael Beintker, „Calvin und der Weg zur modernen Demokratie und Wirtschaftsordnung.“ In *Johannes Calvin. Umstrittener Kirchenreformer und Vater der Moderne*. Wit-

Ableitung der modernen Demokratie aus dem Calvinismus zu viel des Guten, aber ein „Einfluß“ oder eine „inhärente Tendenz“ (77)⁴ zur Demokratie sei nicht bestreitbar. Denn bei Calvin fände sich das „Plädoyer für die Freiheit, [...] ein funktionales Verständnis der Politik, die Abneigung gegen jegliche Obrigkeitsverklärung, die Absage an die sakrale Überhöhung der Monarchie, das Eintreten für Wahlen und die Befristung von Ämtern, die antihierarchisch gebaute Leitungsstruktur der reformierten Kirchenordnungen, die Mitwirkungsrechte des Volkes bei Entscheidungen von grundlegender Bedeutung [sc. sowie] das Kollegialitätsprinzip der Leitungsgremien“ (75). Abschließend geht Beintker dann noch auf die – wie er sagt – „Weber-Troeltsch-These“ (78; 80) ein, worunter er die Behauptung eines genetischen Zusammenhangs zwischen Calvinismus und kapitalistischem Geist versteht. Hier fällt das Urteil dann vorwiegend kritisch aus: Schau man in die „Quellen und Texte“ (80), so zeige sich trotz Calvins partieller Anerkennung des Zinswesens vielmehr eine durch und durch am Ideal des Gemeinwohls und der sozialen Fürsorge orientierte, die Wirtschaftsordnung ethisch-religiösen Normen unterwerfende Einstellung. Genau darin bestehe – angesichts der aktuellen Krise der Finanzmärkte – wiederum eine weitere Aktualität des Calvinismus.

Ich lasse diese zeitgenössische Calvinismusdeutung erst einmal so stehen und möchte an ihr lediglich einen weiterführenden Gesichtspunkt hervorheben. Zum Reflexivwerden einer Erinnerungskultur gehört offenbar nicht nur die Rechenschaft über den jeweiligen Gegenstand, sondern auch über die Geschichte seiner Deutungen und damit gegebenenfalls auch deren Revision – in diesem Fall der sogenannten „Weber-Troeltsch-These“. Schaut man nun jedoch – Beintkers Empfehlung folgend – in die Quellen, so muss man zuvörderst feststellen, dass sich besagte Rede von einer ‚Weber-Troeltsch-These‘ der zeitgenössischen Kritik und Polemik gegen beide Autoren verdankt, gegen die sich die Kritisierten jedoch ihrerseits vehement zu Wehr gesetzt hätten und haben. Freilich wurden unbeschadet dessen auch übergreifende Gemeinsamkeiten bestätigt, dennoch – so *meine* erste These – wird man der Calvinismusdeutung Troeltschs überhaupt nicht gerecht, wenn man sie von vorne herein in Sippenhaft mit Weber nimmt.

Im Sinne einer reflektierten Erinnerungskultur, zugleich aber auch im Sinne der darin enthaltenen Frage nach der Gegenwartsbedeutung reformierter Traditionen, soll also im Folgenden Troeltschs Calvinismusdeutung gewürdigt werden. Als Quellenbasis dienen die einschlägigen Texte aus der Heidelberger Zeit.⁵

tenberger Sonntagsvorlesungen, hg. v. Peter Freybe und Hanna Kasparick, 64–83. Wittenberg: Drei-Kastanien-Verlag, 2009.

⁴ Die *Seitenangaben* in Klammern beziehen sich im Folgenden auf die in der vorangegangenen Fußnote zitierte Schrift.

⁵ Zugrunde gelegt werden hier vor allem: „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit.“ In *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil 1, Abteilung IV,1: Die christliche Religion. Mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion*, hg. v. Paul

2. Der methodische Ansatz der Calvinismusdeutung

Zunächst ist zu fragen, in welchem systematischen Kontext Troeltschs Calvinismusdeutung zu verorten ist. Bereits dabei wird eine erste grundlegende Differenz zu Max Webers Protestantismusstudie deutlich. Während es Weber in der Tat um einen mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen ‚protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus‘ zu tun ist, so lässt sich das Beweisziel Troeltschs viel eher mit seinem Diktum vom Calvinismus als ‚Retter des Protestantismus‘ bezeichnen.⁶ So erläuterungsbedürftig diese These auch sein mag, so macht sie doch das vornehmlich protestantismustheoretische Anliegen deutlich. In seiner Erwiderung auf die gemeinsame Vereinnahmung und Kritik durch den Historiker Felix Rachfahl formuliert es Troeltsch so: „Es handelte sich für mich doch um das Verständnis des Protestantismus in dem großen Gesamtzusammenhang seiner Beziehungen, nicht um ein wirtschaftsgeschichtliches Problem. Was bei Weber das zentrale Thema ist, das ist bei mir nur ein in das Ganze einzuarbeitendes Einzelphänomen“.⁷

Dieser protestantismustheoretische Rahmen bedeutet jedoch umgekehrt, dass der Calvinismusbegriff zuallererst die Funktion hat, eine abstrakte Protestantismuskonstruktion konfessionsgeschichtlich zu hinterfragen bzw. eine suggerierte Einheit zu destruieren. Wenn also die heutige Forschung zu recht in Frage stellt, ob der generalisierende Begriff ‚Calvinismus‘ überhaupt geeignet ist, die historische Pluralität reformierter Traditionen adäquat zu beschreiben, so ist in Rechnung zu stellen, dass er bei Troeltsch genau diese Differenzierungsfunktion mit Bezug auf eine übergeordnete Größe, den Begriff des Protestantismus, zu erfüllen hat.

Hinneberg, 253–458. Leipzig und Berlin: Teubner 1906; Neudruck d. 2. Aufl. 1922 (jetzt in: Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe Band 7. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2004 [= KGA 7].); der im gleichen Jahr anstelle Webers auf dem IX. Deutschen Historikertag in Stuttgart gehaltene Vortrag „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.“ In: Ernst Troeltsch, KGA 8. *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2001, 183–316; sodann die Beiträge zum Calvin-Jubiläum 1909: „Calvinismus und Luthertum (1909).“ In KGA 8, 99–107; „Die Genfer Kalvinfeier (1909).“ In KGA 8, 109–117; sowie das große Calvinismus-Kapitel seiner Soziallehren von 1912, (Ernst Troeltsch: *GS I. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 605–794. 3. Neudruck d. Ausg. Tübingen: Mohr, 1922, Aalen: Scienta-Verlag, 1977), von dem eine Vorform bereits 1909 im Oktober-Heft der britischen Zeitschrift *The Hibbert Journal* erschienen war: „Calvin and Calvinismus (1909).“ In KGA 8, 119–141.

⁶ Eine frühe Fassung der später oft wiederholten These findet sich in der Studie „Religion und Kirche“ von 1895, zunächst in den *Preußischen Jahrbüchern* erschienen und dann wieder abgedruckt in: Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften, Zweiter Band. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* [= GS II]. Tübingen: Mohr, 1913, 146–182, hier: 168.

⁷ KGA 8, 150 f („Die Kulturbedeutung des Calvinismus“, 1910).

Aber Troeltsch hat nicht nur eine konfessionelle Vielschichtigkeit des Protestantismus in Rechnung gestellt, sondern er hat auch gegenüber dem zeitgenössischen Mainstream der Reformationsdeutung grundsätzliche Bedenken formuliert. Vor allem angesichts der protestantisch-preußischen Vereinnahmung Luthers für das kulturelle Selbstverständnis der Gegenwart zwischen Ranke und von Treitschke hat er daher dem Diskontinuitätsmoment geschichtlicher Entwicklungen kategorial Rechnung getragen. Gemeint ist natürlich die umstrittene Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus sowie die damit zusammenhängende Frage nach der epochalen Stellung der Reformation. Troeltsch geht es dabei zuvörderst um die methodische Differenz zwischen historischem Allgemeinbegriff und normativ-praktischem Idealbegriff. Gerade angesichts eines in ethisch-kulturpraktischer Hinsicht legitimen Interesses an der Gegenwartsbedeutung der Reformationszeit wird daher zunächst eingeschränkt: „Der alte, echte Protestantismus des Lutherums und des Calvinismus ist durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur“.⁸ Damit ist aber auch ein weiterer Differenzpunkt gegenüber der Weberschen Protestantismusstudie benannt, unbeschadet übergeordneter Gemeinsamkeiten: Zielt die Webersche Spezialstudie auf die Rekonstruktion eines genetischen Zusammenhangs zwischen Religion und moderner Kultur, so enthält Troeltschs Diskontinuitätsthese in gewisser Hinsicht eine Umkehrung der Erklärungsrichtung. Weber erklärt das Wesen des kapitalistischen Geistes aus der protestantischen Ethik. „Ich“ – so kann Troeltsch zuspitzen – „will umgekehrt die Bedeutung des Kapitalismus für die calvinistische Entwicklung klar machen. Es sind also sehr verschiedene Gesichtspunkte, unter denen unsere Untersuchungen stehen“.⁹ Damit können wir aber nun zur inhaltlichen Seite seiner Calvinismusdeutung übergehen.

3. Calvin und der Altcalvinismus

Eine Diskontinuität wird von Troeltsch jedoch nicht erst zwischen Alt- und Neuprotestantismus behauptet, sondern auch zwischen Reformation und dem durch Konfessionalisierung geprägtem Zeitalter.¹⁰ Diese Epochendifferenz wurde durch die neuere Konfessionalisierungsforschung bestätigt, ja sogar vertieft. Letzteres ist jedoch bisweilen – anders als bei Troeltsch –

⁸ KGA 8, 225 (zitiert nach der 1. Aufl. v. 1906).

⁹ GS I, 715. Vgl. auch 656 f: „Ich [...] möchte zur Erklärung des ‚bürgerlichen Geistes‘ in diesem späteren Calvinismus noch mehr, als Weber es tut, die Umwelt, die Abdrängung von Amt und offizieller Welt, von Feudalität und seigneuralem Grundbesitz hervorheben.“

¹⁰ „Ich schlage“ – so notiert Troeltsch in den Soziallehren – „die auch von Weber betonte Differenz zwischen Calvin und dem Calvinismus noch höher an“, GS I, 656 f. In „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ hat Troeltsch dies auch darstellungsmäßig zum Ausdruck gebracht, indem er Calvin in Teil B (Reformatoren und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts) behandelt, den Calvinismus erst in Teil C (Der Alt-Protestantismus, 16. u. 17. Jh.), vgl. KGA 7, 194–206; 241–288.

mit dem Interesse an einer Relativierung des historischen Stellenwerts der Reformation verbunden.¹¹ Entsprechend wird dann für das konfessionelle Zeitalter die Relevanz konfessioneller Eigenarten zugunsten struktureller Parallelitäten nivelliert, insbesondere wird Troeltschs typologisierende Entgegensetzung von Calvinismus und Luthertum kritisiert.

Diese Kritik – auf die wir unten noch zurückkommen werden – übersieht jedoch, dass Troeltsch in seiner Deutung Calvins zunächst einmal vor allem die Nähe zu Luther betont: Der ‚primitive Calvinismus‘ – das ist kein pejoratives Urteil, sondern meint lediglich den ursprünglichen Calvinismus Calvins¹² – dieser Calvinismus ist nach Troeltsch „eine Tochterreligion des Luthertums“.¹³ Und damit ist nicht nur ein äußerlicher Zusammenhang im Sinne einer temporären Nachgängigkeit angesprochen, sondern vielmehr das Innerste der religiösen Gedanken selbst. Zwar hätten auf Calvin auch andere Einflüsse gewirkt, vor allem durch die Vermittlung Buzers. Entscheidend sei aber in erster Linie die Gedankenwelt und das Selbstverständnis des Genfer Reformators selbst. Das komme nicht zuletzt in dessen mit den Oberdeutschen geteilten Bemühen um eine Union zum Ausdruck. Den theologischen und frömmigkeitstypologischen Kern der Calvindeutung bildet daher ein mit Luther gemeinsamer Bestand: Die für das Spätmittelalter zentrale Frage nach dem Heil des Menschen werde nicht mehr „mit dem Hinweis auf die hierarchische [...] Priesterkirche und das vom Willen unterstützte opus operatum des Sakraments“ beantwortet,¹⁴ sondern in das persönliche Gottesverhältnis, die Begegnung mit dem göttlichen Gnadenwillen verlegt.¹⁵ Dies alles sei jedoch weder bei Luther noch bei Calvin ein Bruch mit der Idee einer „autoritativen rein göttlichen Heilsanstalt“.¹⁶

Die Besonderheiten Calvins sind demgegenüber lediglich als Modifikationen dieses ‚gemeinsamen Grundstocks‘ zu deuten. Sie resultieren aus der eigentümlichen biographischen Prägung Calvins, den religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen in Genf sowie dem Umstand, dass dieser bereits auf die Ideen habe aufbauen können, die Luther erst in einer mühsamen biographischen Entwicklung habe herausbilden müssen. Sozial- und ideengeschichtliche Aspekte greifen also in Troeltschs Deutung ineinander. Was zunächst das Letztere betrifft, so lassen sich seine Ausführungen mit drei Punkten zusammenfassen: *Erstens*, der Gottesgedanke wird in Konsequenz von Luthers Gnadentheologie zugespitzt auf die Idee

¹¹ Zur fraglichen Forschungsdebatte vgl. den instruktiven Literaturbericht von Thomas Kaufmann, „Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte“, 2 Teile. In *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996): 1008–1025; 1112–1121; zur korrelativen Bewertung der Reformation v. a. 1116 ff.

¹² Vgl. dazu auch die anderen Epitheta wie „echter und großer“ oder „reiner“ Calvinismus, *GS I*, 652; 650.

¹³ *GS I*, 609.

¹⁴ *KGA 8*, 234.

¹⁵ Vgl. auch *GS I*, 452.

¹⁶ *KGA 8*, 235.

eines absolut souveränen und humaner Rationalität und Gerechtigkeit unverrechenbaren Willens. Diesem Gottesgedanken korreliere *zweitens* eine eigentümliche Färbung des reformatorischen Individualismus: Aus der spezifischen Fassung der Erwählungslehre resultiere ein unermessliches und zugleich stetiges ‚Verantwortungsgefühl‘ – so die immer wiederkehrende psychologische Kategorie.¹⁷ Diese Verantwortlichkeit richte sich auf die „Verherrlichung Gottes im Handeln“.¹⁸ Genau an dieser Stelle greift nach Troeltsch die von Weber geprägte Kategorie der ‚innerweltlichen Askese‘: Es geht um die Gestaltung der Welt, aber nicht um ihrer selbst, sondern der Ehre Gottes willen. Auch das sei bereits für Luther charakteristisch, werde aber durch Calvins Persönlichkeit, seinen Gottesgedanken sowie die sozio-kulturellen Bedingungen Genfs mit einer eigentümlichen Dynamik ausgestattet. Die *dritte* Besonderheit ist nach Troeltsch die „zentrale Bedeutung des Gemeindegedankens und die Aufgabe der Herstellung einer heiligen Gemeinde“¹⁹ nach Maßgabe biblischer Normen. Dies mache auch zahlreiche dogmatische Eigentümlichkeiten, insbesondere das reformierte Gesetzesverständnis verständlich. In der korrelativen Praxis zeige sich dies wiederum zum einen in der systematischen Organisation des Gemeindelebens, zum andern in dem Anspruch, ausgehend von der kirchlichen Bildungskraft und in Kooperation mit den politischen Handlungsträgern durch den Aufbau eines christlichen Gesellschaftsganzen der „Königsherrschaft Christi“ Ausdruck zu verleihen.²⁰

Will man die Tragweite dieser Charakteristik ermessen, so ist zunächst festzuhalten, dass sie den systematischen Hintergrund für die bereits erwähnte Troeltsch-These bildet, dass der Calvinismus den Protestantismus gerettet habe.²¹ Prima facie ist damit nur der äußerliche Befund angesprochen, dass sich der Protestantismus calvinischer Prägung vor allem in den Gesellschaften Westeuropas hat ausbreiten und gegen die dort zum Teil massiv auftretenden Widerstände hat behaupten können, um dann schließlich von dort aus in Nordamerika prägenden Einfluss zu entfalten. Diese weltgeschichtliche Bedeutung des reformierten Protestantismus habe in ihrer vielschichtigen Bedingungslage aber eben auch ideelle Faktoren. Und es ist nach Troeltsch gerade die Weiterbildung des Zusammenspiels jener drei oben genannten Besonderheiten Calvins, die er auch als ‚neuen Geist‘ einer „religiös begründeten Gemeinschaft“²² zusammenfassen kann. Besteht also demnach das

¹⁷ GS I, 623; 651; 669; 671; 671.

¹⁸ AaO. 622.

¹⁹ AaO. 625.

²⁰ AaO. 676.

²¹ AaO. 679; vgl. GS II 167 („Religion und Kirche“, 1895); KGA 8, 107 („Calvinismus und Luthertum“, 1909); vgl. auch KGA 7, 206 („Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit“, 2. Aufl. 1909).

²² GS I, 679 (*Soziallehren*): „Diesen Geist hat er in dem Jahrhundert ungeheurer Kämpfe, durch die er vor allem den Protestantismus gegen die Politik der Gegenreformation gerettet hat, im ganzen überall bewahrt.“

Wesen des Calvinismus in der religiösen Fundierung sozialer Gestaltungskräfte?

Die Hoffnung, hiermit die calvinismustheoretische Grundformel gefunden zu haben, wird von Troeltsch umgehend wieder relativiert. „Doch steckt in alledem nichts, was über die gemeinsame Ideenwelt des 16. Jahrhunderts, über katholisch-altchristliche, lutherische, täuferische und humanistische Gedanken bewußt und prinzipiell hinausginge“.²³ Mit anderen Worten: Weder ist eine religiös begründete Gemeinschaft ein Spezifikum des Calvinismus, noch weist dieser bei deren Konfiguration über seine Zeit hinaus. Inwiefern kann dann noch von einem *neuen* Geist die Rede sein? Geht man dieser Frage nach, so findet sich auch hier zunächst nur eine gesamtprotestantische Besonderheit: Denn, dass es im Calvinismus „neben dem organisch-patriarchalischen Grundschema der mittelalterlichen Gesellschaftsidee zu dem zweiten großen christlich bestimmten Sozialideal der europäischen Gesellschaft“ (674) gekommen sei, ist zunächst bloß eine Konsequenz aus der neuen „Formulierung des christlich-ethischen Grundproblems“ (508 f.) durch Luther. Die Spannung aller christlichen Soziallehren, zwischen religiöser Gesinnung einerseits und weltlicher Kultur andererseits, wird hier nämlich nicht mehr durch die komplexen Synthesegestalten der Vorzeit vermittelt, sondern dem vor Gott stehenden Individuum zugemutet. Da aber der Protestantismus wie der Katholizismus zugleich am soziologischen Typus der Kirche als „einer die ganze Gesellschaft umfassenden Gnadenanstalt“ (507) festhalte, werde so ein Sozialmodell generiert, in dem sich der Gegensatz von Individualismus und Gemeinsinn verschärft.²⁴

Weder das religiöse, noch das soziologische Grundschema reicht also aus, um die konfessionelle Eigenart des Calvinismus zu bestimmen. Spätestens hier zeigt sich nun ein weiteres Merkmal der historiographischen Methodologie Troeltschs. Wie er vor allem in der konstruktiven Auseinandersetzung mit Harnack herausgearbeitet hatte, muss das Wesensprinzip einer historischen Erscheinung „als ein sich entwickelndes Prinzip“ konstruiert werden.²⁵ Die Bestimmtheit einer in ihren Anfängen durchaus ambivalenten Ent-

²³ GS I, ebd.

²⁴ Troeltsch bezeichnet dieses Sozialideal daher mitunter in Syntheseformeln wie „konservative Demokratie“, GS I, 671 (*Soziallehren*), oder „kirchlicher Sozialismus“ (677). Die beabsichtigte Anspielung auf neuzeitliche Sozialformen soll dabei noch einmal die Mittelstellung des Altprotestantismus zwischen alter kirchlicher Kultur und Neuzeit verdeutlichen. In diesem Kontext macht Troeltsch dann auch aus seinen Werturteilen keinen Hehl, vgl. 674 f.: „Neben ihm stehen die Typen der französischen optimistisch-egalitären Demokratie, des Staatssozialismus, des proletarischen-kommunistischen Sozialismus und der bloßen Machttheorie an innerer Bedeutung und historischer Kraft zurück.“

²⁵ Vgl. „Was heißt ‚Wesen des Christentums?‘“ von 1903, GS II, 386–451; hier: 418. Vgl. dazu Johann Hinrich Claussen, *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1997, 37–62. Gangolf Hübinger hat den Begriff der ‚Heidelberger Historik‘ geprägt und auf nicht unerhebliche Differenzen zur späteren ‚Berliner Fassung‘ im Kontext der Historismus-Studien hingewiesen, vgl. Gangolf Hübinger, „Troeltschs Heidelberger Historik.“ In *Asketischer Protestantismus und der ‚Geist‘*

wicklung ergibt sich also erst in ihrem Vollzug, wobei sich auch hier eher ‚Tendenzen‘ und ‚Konvergenzpunkte‘ herausbilden als absolute Realisationsgestalten. Dass also nach Troeltsch in den reformierten Gebieten weniger die im reformatorischen Individualisierungsschub angelegte Verinnerlichungstendenz als der an sich widerstreitende Aspekt der Gemeinschaftsbildung zum Austrag kommt, verdankt sich einer komplexen Geschichte.²⁶ Daher erfolgt deren Näherbestimmung bei Troeltsch auch erstmals dort, wo der Übergang vom Urcalvinismus zum Altcalvinismus zur Darstellung kommt. Zugleich gewinnen in diesem Zusammenhang die sozialgeschichtlichen Umstände zunehmend an Bedeutung.²⁷ M.a.W.: Es treten die politisch-sozialen Kulturverhältnisse derjenigen Länder in den Blick, in denen sich der Calvinismus hat ausbreiten können, also vor allem Frankreich, die Niederlande, Schottland und England. Troeltschs *Wesensbegriff* des Calvinismus ist also bei Lichte besehen eine *Geschichte* des westeuropäischen, später dann auch nordamerikanischen Protestantismus.²⁸

Umso unverständlicher ist es, dass man seitens der Frühneuzeitforschung meint Troeltsch vorwerfen zu dürfen, er habe konfessionelle Wesenskonstrukte an die Stelle historisch kontingenter Entwicklungen gestellt.²⁹ Näherhin ist mit dieser Kritik unter anderem Troeltschs These gemeint,

des modernen Kapitalismus, hg. v. W. Schluchter u. F.W. Graf, 185–199. Tübingen: Mohr, 2005. Hübingers intruktive Ausführungen übergehen allerdings den hier einschlägigen Wesensaufsatz, auf den sogar Troeltsch selbst (vgl. KGA 8, 225 Anm.) ausdrücklich hinweist.

²⁶ Zu den vielschichtigen Gründen dieser Entwicklungstendenz vgl. KGA 7, 274 (2. Aufl. 1909): „Wie er zu dieser Entwicklung kam, ist so einfach nicht zu sagen. Besteht die Vermutung zu Recht, daß Calvin durch Butzers Vermittelung das täuferische Ideal der heiligen Gemeinde in verkirchlichter Gestalt übernommen hat, dann wäre von hier und von den biblischen Begründungen dieses Ideales her die Grundtendenz zu begreifen. Indem er gleichzeitig das kirchliche Anstaltsideal und die Uniformität und Universalität der Kirche behauptet, wäre die Zwangsherrschaft dieses Ideals zu verstehen. Daß er aber dieses Ideal zugleich unter Anerkennung der modernen sozialen Entwicklungen durchführt, das wäre aus Calvins Persönlichkeit und aus der Lage Genfs wie der calvinistischen Länder zu begreifen.“

²⁷ Freilich ist diese „religiös-ethische Sonderart mit den gegebenen politisch-sozialen Kulturverhältnissen schon im Keim eine unlösliche innere Verbindung eingegangen“ (681).

²⁸ Vgl. die prägnante Darstellung bei Jan Rohls, „Troeltsch, Le Calvinisme et la société moderne“. In *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, ed. p. Pierre Gisél, 123–148. Genève: Labor et Fides, 1992.

²⁹ „Daß sich der Calvinismus im Gegensatz dazu in Westeuropa autonom und in Verbindung mit politischer Opposition entfaltet, ist Ergebnis historischer Kontingenz und nicht Ausdruck seines angeblichen ‚Wesens‘“; Wolfgang Reinhard, „Zwang zur Konfessionalisierung?“ *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983), 259. Dieses Urteil wurde dann u. a. von Luise Schorn-Schütte aufgegriffen und explizit auf Troeltsch zugespitzt: „Die Richtung der politischen Wirkung der Konfessionen ist demnach kontingent, nicht wesensmäßig!“; vgl. Luise Schorn-Schütte, „Ernst Troeltschs ‚Soziallehren‘ und die gegenwärtige Frühneuzeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt.“ In *Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation*, hg. v. F.W. Graf und T. Rendtorff, Troeltsch-Studien Bd. 6. Gütersloh: Mohn, 1993, 133–151, hier 138.

der Calvinismus habe in seiner Entwicklung einen „demokratisch-konstitutionellen Zug“³⁰ ausgebildet – jenes Merkmal also, das jüngst etwa Michael Beintker wieder betont hat.³¹ Troeltsch jedoch weist ausdrücklich darauf hin, dass die Entwicklung des politischen Charakters in ihrem Ursprung durchaus ambivalente Züge trägt: So sei „Calvins persönliche Anschauung so undemokratisch und autoritär [...] wie möglich“, seine Kirchenverfassung sei „durchaus keine Gemeindedemokratie“ und die Genfer Verfassung habe sich unter seiner Einwirkung „eher oligarchisch als demokratisch“ (683 f.) entwickelt.³² Gleichwohl habe die Genfer Situation der engen Verbindung zwischen Gemeindekirche und einer von rivalisierenden Mächten umgebenen städtischen Republik plebisitäre Strukturen befördert, die dann unter den veränderten Bedingungen der hugenottischen und niederländischen Monarchomachen sowie der schottischen und englischen Presbyterianer im Gefolge von John Knox zur religiös-politischen Sanktionierung von Volkssouveränität, Vertragsmodellen sowie Revolutions- bzw. Widerstandsrechten habe führen können. Aber auch das sei *erstens* keinesfalls die Vornahme eines rationalistischen Natur- und Staatsrechts, sondern noch eingebunden in theologische Legitimationsformen, die durchaus konservative und antidemokratische Züge trügen. *Zweitens* sieht Troeltsch in dieser Entwicklung durchaus auch nicht-reformierte Traditionen am Werk und hat auch schon die Strukturparallelität der Konfessionen im Blick.³³ *Schließlich* weist er – von seinen Kritikern offenbar ebenfalls übersehen – ausdrücklich

³⁰ GS I, 683 (*Soziallehren*).

³¹ S.o. Anm. 3. Vgl. auch Hans Helmut Eßer, „Die Aktualität der Sozialethik Calvins“. In *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen*. Hg. v. Michael Welker u. David Willis, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998, 422–443; hier 435ff; vgl. auch Eberhard Busch, „Gemeinschaft in Freiheit. Impulse für die demokratische Lebensform.“ In: Ders., *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005, 139–170. Busch versteht unter dem reformierten Beitrag zur Demokratie aber auch die kritische Funktion der Religion gegenüber allen politischen, also auch demokratischen Lebensformen, wie sie aus Calvins Auffassung der Souveränität Gottes und seiner Zwei-Reiche-Lehre folge. Troeltsch wird dabei zunächst einer Forschungsmeinung subsumiert, die Calvin als undemokratisch einschätzt. Dann jedoch wird zumindest eingeschränkt, dass Troeltsch durchaus auch die andere Seite Calvins betont hätte (aaO. 143 f.). Busch geht diesem – seiner eigenen Bewertung durchaus analogen – Urteil Troeltschs allerdings nicht weiter nach.

³² Damit ist ein Aspekt betont, der ebenfalls in der Erinnerungskultur zum Genfer Reformator immer wieder auftaucht, vgl. Stefan Zweig, *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, (1933). ¹⁵2009; kürzlich erschienen ist die historiographisch genaue und reflektierte Studie von Volker Reinhardt, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*. München: C.H. Beck, 2009. Mit seiner Deutung der Genese eines neuen Typus von Funktionselite in der Genfer Reformation wendet sich Reinhardt u.a. auch gegen nivellierende Tendenzen der neueren Konfessionalisierungsforschung und bricht dabei eine Lanze für Max Weber. Troeltschs Calvinismusdeutung wird leider nicht berücksichtigt.

³³ Vgl. KGA 7, 273 (2. Aufl. 1909); zum Katholizismus vgl. aaO. 286; zu Resistenzkonzepten auf lutherischem Boden vgl. GS I, 538; 725 ff.

darauf hin, dass der Calvinismus etwa in Frankreich, England und Nordamerika unter veränderten Außenbedingungen seine antidemokratischen Züge wieder hat hervorkehren können.³⁴ Von einem ahistorischen Wesen ist jedenfalls nirgends die Rede, insofern erübrigt sich aber auch die Heraufbeschwörung einer quasimetaphysischen Kontingenz, wie dies bei genannten Historikern der Fall ist. Bei Troeltsch hingegen wird die Entwicklung kategorial als „Anpassung“ des Calvinismus an die „politisch-soziale Umgebung“ konzeptionalisiert, die freilich eine „Anpassungsfähigkeit“ auf Seiten der religiös-ethischen Ideen zur Voraussetzung habe.³⁵

4. Neu- oder Neocalvinismus

Wie entwickelt sich nun aber der Calvinismus unter den Bedingungen, die Troeltsch mit dem Begriff Neuprotestantismus verband? Nach dem bisher Gesagten wird zunächst klar, dass das Moment der Anpassung an die kulturellen Rahmenbedingungen keineswegs nur den Neuprotestantismus betrifft, sondern vielmehr ein strukturelles Kontinuum zum Altprotestantismus darstellt. Aus den kultursoziologischen Spezifika der Moderne folgen dann aber erste Eigentümlichkeiten. Bereits Troeltsch hat die heute oft beschworene und beklagte ‚Unübersichtlichkeit‘ als Merkmal der Moderne ausgemacht, sie aber auch methodisch so würdigen gewusst.³⁶ Was wie der Begriff des Neuprotestantismus eine klare Periodisierung suggeriert, wird so bei genauem Hinsehen zum Strukturprinzip einer komplexen Umformungsgeschichte. Vor allem *drei* Punkte sind hierbei entscheidend. *Zunächst* besteht ein Hauptunterscheidungsmerkmal der Moderne gegenüber der von Troeltsch unter dem Begriff der kirchlichen Kultur subsumierten Vorzeit in der Entkonfessionalisierung.³⁷ Ist die Herausbildung konfessioneller Identitäten Signum des Altprotestantismus, so spielen sie im Neuprotestantismus eine zunehmend

³⁴ GS I, 739 f.

³⁵ GS I, 680 f; KGA 7, 285 f. Vgl. auch GS I, 729. Die von der neueren Konfessionalisierungsforschung zusammengetragenen Phänomene, wie etwa die weit ausstrahlenden lutherischen Traditionen politischen Widerstandsdenkens, ließen sich also entgegen der verbreiteten Meinung durchaus in die komplexe Calvinismusdeutung Troeltschs integrieren. Auch wenn dieser selbst noch von einem anderen Stand der historischen Einzelforschung ausging und andere Bewertungen vornahm, so ist die von Troeltsch betonte Ambivalenz der calvinistischen Ethik sowie die Interdependenz mit sozio-kulturellen Mächten jedoch prinzipiell offen für die von der neueren Forschung beschriebenen Einzelphänomene. Zum Widerstandsdenken im Luthertum vgl. Martin Heckel, „Religionsbann und Landesherrliches Kirchenregiment“ sowie Luise Schorn-Schütte, „Lutherische Konfessionalisierung? Das Beispiel Braunschweig-Wolfenbüttel (1589–1613)“, beide Arbeiten in *Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*, hg. v. Hans-Christoph Rublack, 130–162 und 163–194. Gütersloh: Mohn, 1992.

³⁶ Vgl. KGA 7, 308 ff; v. a. 318 f.

³⁷ KGA 7, 315: „Die moderne Welt ist in ihrem Wesen und Ursprung konfessionell neutral und stellt alle Konfessionen gleicherweise vor neue Probleme.“

untergeordnete Rolle.³⁸ Für einen distinkten Begriff des neuzeitlichen Calvinismus folgt daraus, dass er vor allem als Übergangskategorie fungiert und historisch zunächst an der frühen Neuzeit exemplifiziert wird, während die konfessionellen Gegensätze in der Darstellung der Aufklärungszeit hinter andere Gesichtspunkte zurücktreten. Erst im Rekurs auf die Entwicklung ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewinnen sie noch einmal an Bedeutung – wir werden darauf später zurückkommen.

Zum *zweiten*: Troeltsch wehrt sich zwar vehement gegen eine Deduktion der modernen Kultur aus dem Altprotestantismus und betont die Selbstständigkeit jener gegenüber diesem. Gleichwohl wird auch die moderne Kultur nicht ahistorisch ohne Rückbindung an Traditionen konstruiert. Troeltsch benennt ein ganzes Tableau geschichtlicher Mächte, die in der Genese der Moderne zum Austrag kommen: „Antike und Katholizismus, die sozialen und politischen Eigentümlichkeiten der romanisch-germanischen Völker, die Entstehung der modernen Geldwirtschaft und des Kapitalismus, die spätmittelalterliche Differenzierung der Nationen, die koloniale und maritime Ausbreitung, die Renaissance, die modernen Wissenschaften, die moderne Kunst und Ästhetik“.³⁹ Innerhalb dieser multifaktoriellen Ableitung kann dann auch dem Protestantismus eine – noch näher zu bestimmende – Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt zugewiesen werden. Zum Zwecke dieser Konkretion ist jedoch noch ein *dritter* Aspekt von großer Bedeutung: Die für die moderne Kultur eigentümliche Zunahme an Ausdifferenzierung und Autonomie der Kultursphären. Troeltsch unterscheidet – gleichsam in historistischer Brechung von Schleiermachers Kulturtheorie – neun Kultursphären, in denen sich die Entwicklung mehr oder weniger eigenständig und asynchron vollzieht: Familie, das in sich differenzierte Recht, Staatsform, Menschenrechte, Wirtschaftsleben, soziale Schichtung, Bildung, Wissenschaft und Kunst.⁴⁰

Aus der Fülle des Materials kann ich wiederum nur ein Beispiel herausgreifen und an ihm zugleich Troeltschs Begriff des Neocalvinismus verdeutlichen – nämlich das Verhältnis zu den modernen Menschenrechten. Für die

³⁸ Troeltsch hat dies in seinen unterschiedlichen Darstellung jeweils historiographisch umgesetzt. Am prägnantesten ist „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“. Während die Darstellung des Altprotestantismus konfessionell gegliedert wird, entfällt dies im Abschnitt D. „Der moderne Protestantismus“, vgl. KGA, 308 ff. In den *Soziallehren* ist die Darstellung komplizierter, da die soziologischen Gesichtspunkte neben Verlaufsgeschichte und konfessioneller Gliederung für die Stoffdisposition wichtiger werden. Die Darstellung des Neocalvinismus fällt dabei zum Teil in den Calvinismusabschnitt, zum Teil in den Schlussabschnitt „4. Sektentypus und Mystik auf protestantischen Boden“, GS I, 733ff; 794–964; v. a. 946 ff.

³⁹ KGA 8, 221.

⁴⁰ Vgl. KGA 8, 250–296; KGA 7, 308–388; 451–474. Dass Troeltschs Forderung nach einer nach Kultursphären differenzierenden Betrachtung der Konfessionskulturen bis heute historiographisch unabgeholten ist, hat jüngst Christoph Strohm hervorgehoben, vgl.: „Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt.“ *Archiv für Reformationsgeschichte* 99 (2008): 6–36; hier: 12; 16.

zeitgenössische Debatte war diesbezüglich Georg Jellineks ‚Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte‘ von 1895 maßgebend, die freilich Vorläufer hatte, etwa bei Carl Bernhard Hundeshagen.⁴¹ Troeltsch, wie Weber mit dem Heidelberger Staats- und Völkerrechtler in einer engen Fachmenschenfreundschaft verbunden, nimmt die grundlegenden Ergebnisse dieser Studie zustimmend auf, vor allem die These, dass der kulturgeschichtliche Hintergrund für die Etablierung politischer Freiheitsrechte die gegenüber staatlichen Ansprüchen behauptete und in Gott begründete Freiheit des religiösen Gewissens gewesen sei.

In der kulturhistorischen Konkretion dieser Vorgänge will Troeltsch Jellinek jedoch überbieten. Dieser habe die Emanzipationsgeschichte dem calvinistischen Puritanismus und der Reformation zugewiesen, doch – so wendet Troeltsch ein: „Die calvinistischen nordamerikanischen Puritanerstaaten sind zwar demokratisch gewesen, aber sie wußten nicht bloß nichts von Gewissensfreiheit, sondern haben sie geradezu als eine gottlose Skepsis verworfen.“⁴² Nicht der Calvinismus der Puritanerstaaten stehe also nach Troeltsch an der Wiege der modernen Menschenrechte, sondern Baptisten wie Roger Williams in Rhode Island und der Quäkerstaat Pennsylvania sind als die echten Vorkämpfer für Toleranz und Gewissensfreiheit zu würdigen. Nun hatte freilich auch schon Jellinek explizit auf die Bedeutung von Williams hingewiesen und neben den Puritanern auch den von der zeitgenössischen Forschung davon unterschiedenen Kongregationalismus und seine Fortentwicklung zum Independentismus genannt.⁴³ Die eigentliche Innovation Troeltschs liegt also weniger im historischen Detail selbst als in dessen soziologischer Deutung.

Sie besteht des näheren darin, dass Troeltsch Webers Unterscheidung von Anstalt und Verein anwendet, d. h. auf religiösem Gebiet: von Kirche und Sekte, und sie dabei zugleich weiterentwickelt.⁴⁴ Aus der soziologischen Perspektive kann Troeltsch so der Studie Jellineks eine ganz neue Pointe abgewinnen: „Der Vater der Menschenrechte ist also nicht der eigentliche *kirchliche* Protestantismus, sondern das von ihm gehaßte und in die Neue

⁴¹ Carl Bernhard Hundeshagen: *Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit*, hg. v. Laure Wyss. Zollikon-Zürich: Evang. Verlag, 1946. Georg Jellinek: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen I*, 3. Leipzig: Dunckler & Humblot. Zweite, erweiterte Auflage 1904 (1. Aufl. 1895). Vgl. dazu und zum Verhältnis von Jellinek, Weber und Troeltsch: Friedrich Wilhelm Graf: „Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluß Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs.“ *Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte* 9 (2002): 42–69.

⁴² KGA 8, 266.

⁴³ Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 35–46.

⁴⁴ Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, fünfte, revidierte Auflage, besorgt v. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 1985, 28 (Kapitel I. Soziologische Grundbegriffe § 15). Vgl. GS I, 371 ff; 427 ff; 448 f; 733 ff; 811 f; 817.

Welt vertriebene *Sektentum* und der *Spiritualismus*“.⁴⁵ Im Rekurs auf die reformatorischen Anfänge bedeutet dies aber, dass die eigentliche Modernisierungskraft des Protestantismus nach Troeltsch vom linken Flügel oder den „Stiefkindern“⁴⁶ der Reformation ausgeht. Die nicht dem Kirchentypus entsprechenden Sozialgestalten wie Täuferum und Spiritualismus und nicht etwa Luthertum und Calvinismus vollziehen also den Bruch mit der mittelalterlichen Kulturidee und werden so zum protestantischen Kulturfaktor der westlichen und modernen Welt. Ist damit aber nicht die oben genannte Troeltsch-These vom Calvinismus als dem Retter des Protestantismus vollständig konterkariert?

Das Gegenteil ist der Fall: Denn Troeltschs kultursoziologische Deutung behauptet die „heutige Weltstellung und soziale Kulturbedeutung“⁴⁷ des Calvinismus genau besehen erst mit Bezug auf eine spezifische historische Erscheinungsform desselben: Jener habe in seiner Entwicklung die ursprünglichen Gegensätze der Reformation in eine Synthesegestalt aus „calvinistischem Kirchentypus und Sektentypus“ vermittelt. Die entscheidende soziologische Kategorie wird dann das Freikirchentum bzw. die „Freiwilligkeitskirche“.⁴⁸ In ihr ist zugleich diejenige Entwicklungsrichtung des Calvinismus kultursoziologisch erfasst, die den Übergang zum Neocalvinismus bahnt, gleichwohl aber in dem Ideal der Heiligungsgemeinde auf den Genfer Calvinismus zurückverweist. Der Begriff des Neocalvinismus steht also förmlich für die freikirchliche Umformung des Calvinismus, in deren Vollzug es dann zu einer Wechselwirkung mit den modernen, rationalistisch begründbaren Ideen von religiöser Toleranz und Gewissensfreiheit kommen konnte. Der Neocalvinismus ist genau aus diesem Grund eine paradigmatische Gestalt des Neuprotestantismus. Die in gesamtultureller Wirksamkeit unproduktiven Sekten oder gar die spiritualistische Mystik an sich selbst entwickeln sich dagegen nicht zur protestantischen Geschichtsmacht.⁴⁹

Erst vor diesem Hintergrund erhält also die These vom Calvinismus als Retter des Protestantismus eine konkrete Urteilsbasis in Troeltschs Geschichtsdeutung. Denn allein der freikirchliche Neocalvinismus mit seiner institutionellen Anerkennung eines pluralen Sozialwesens und der Freiheit des Gewissens erfüllt das Kriterium, einen „zweiten großen Haupttypus christ-

⁴⁵ KGA 8, 267; vgl. KGA 7, 260–263; Hvh. R.B.

⁴⁶ KGA 8, 267.

⁴⁷ GS I, 792.

⁴⁸ AaO. 736, 956 u. ö.

⁴⁹ AaO: 815 ff; 911 ff. Insofern erfolgt die abschließende Darstellung der Soziallehren des Neocalvinismus ausdrücklich auch erst im letzten Kapitel über „Sektentypus und Mystik“. AaO. 794: „Indem aber hierin jene angedeutete Ausgleichung mit dem Neocalvinismus stattfindet, werden die Soziallehren dieses letzteren erst mit jenen zusammen zu abschließender Darstellung kommen können“; vgl. dann 949 ff.

licher Soziallehren“ neben dem mittelalterlichen Katholizismus zu bilden.⁵⁰ Fand der durch die Reformation freigesetzte religiöse Individualismus im Altprotestantismus – ob Luthertum oder Calvinismus – noch seine innere Schranke an der Idee einer objektiven Gnadenanstalt, so erhält er hier im innerem Austausch mit den Ideen der modernen Kultur seine sozialetische Nobilitierung.⁵¹ Und gerade dadurch vermag er es, unter den Bedingungen der Moderne die christliche Verantwortung für das kulturelle Gesamtleben wahrzunehmen. Kurz: Erst der Neocalvinismus bildet die Soziallehren aus, welche durch die reformatorische Kritik an deren mittelalterlicher Gestalt zum Desiderat wurden. Troeltsch kann diese „Gesamtgruppe des Protestantismus“ auch als „individualistischen und aktiven Heiligungs-“ oder „asketischen Protestantismus“ zusammenfassen, wobei hier freilich auch die Einflüsse der puritanischen Entwicklung sowie die anderen Kultursphären in Rechnung zu stellen sind.⁵² Allein dieser Neocalvinismus hat es nach Troeltsch zu einer dem Katholizismus ebenbürtigen und zugleich mit den profanen Modellen konkurrierenden christlichen Soziallehre gebracht – nicht aber das Luthertum. Damit komme ich zu meinem letzten Punkt.

5. Calvinismus und Luthertum

Troeltschs Kontrastierung von Luthertum und Calvinismus hat der Rezeption seiner Calvinismusdeutung mindestens ebenso sehr geschadet wie deren Verkürzung auf die sogenannte Weber-Troeltsch-These. Lässt sich letzteres noch als unkritische Fortschreibung der zeitgenössischen Polemik auflösen, so findet sich das konfessionstypologische Schema von der passiven Innerlichkeit eines konservativen Luthertums und dem gestaltungswilligen Heilsaktivismus eines progressiven Calvinismus tatsächlich in Troeltschs Schriften und nährt den oben bereits angesprochenen Verdacht einer ahistorischen Wesensprojektion. Wie also ist diese offensichtlich seinen methodischen Maximen widerstreitende Typologisierung einzuordnen und zu bewerten? Drei Punkte sind hier m. E. entscheidend.

Zunächst: jene Typologisierung darf keineswegs Originalität beanspruchen. Sie verdankt sich vielmehr einer bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts geführten innerprotestantischen Debatte. Genauerhin übernimmt Troeltsch mit dem besagten Schema einer quietistisch-mystischen Innerlichkeit

⁵⁰ AaO. 793; vgl. auch 745 f; 792: „Der Calvinismus und das Sektentum der Baptisten, Methodisten, Salutisten gehen heute zu einer großen religiösen Einheit zusammen, die sich zugleich als ein großer soziologischer Gesamttypus der christlichen Idee darstellt.“

⁵¹ AaO. 790: „so verlangt der Neocalvinismus christlich-liberale Ordnung von Staat und Gesellschaft, Selbstständigkeit und Befreiung des Individuums, Gleichheit des Rechtes und der Lebensmöglichkeiten, internationale Friedensordnungen und Überwindung des Kampfes ums Dasein durch Selbstdisziplin und tätige soziale Vereinshilfe.“ 792: „Selbstständigkeit, Freiheit, Menschenliebe, christliche Weltverbesserung.“

⁵² AaO. 949.

des Luthertums auf der einen, eines asketisch-rationalen Aktivismus des Calvinismus auf der anderen Seite, in erster Linie die von Matthias Schneckenburger geprägten Formeln. Dieser hatte in seiner ‚Vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs‘ – 1855 postum veröffentlicht – die dogmatischen Differenzen psychologisch auf eine „Verschiedenheit der religiösen Gemüthszustände, und zwar eine tiefe, wenn auch feine Verschiedenheit in der subjektivsten Region der Frömmigkeit“ zurückgeführt.⁵³ Gegen Schleiermachers Intention legt er mit dessen subjektivitätstheoretischer Theorie des christlichen Erlösungsbewusstseins die Konfessionsgegensätze vermögenspsychologisch aus – kurz: Ein Überwiegen des rezeptiven Gefühls hier, des Intellekts und des Willens dort.⁵⁴ Troeltsch und auch Weber faszinierte daran, dass Schneckenburger im Unterschied zu seinen Zeitgenossen gerade nicht mehr auf der Ebene des dogmatischen Gegensatzes stehen blieb, sondern diesen vielmehr als Ausdruck eines zugrundeliegenden Frömmigkeitslebens interpretierte und dies daher an nichtlehrhaften Texten, wie Katechismen, Liturgien und asketischen Schriften zu plausibilisieren suchte.⁵⁵

Ist jedenfalls diese Konfessionstypologie kein Spezifikum der Troeltschen Calvinismusdeutung, so fragt sich also *wie* er sie in seine Protestantismusdeutung integriert. Sieht man einmal von dem rezeptionsgeschichtlich nicht unerheblichen Umstand ab, dass besagte Typologie in den thematisch zugespitzten oder popularwissenschaftlichen Texten eine viel dominantere Stellung einnimmt als in den minutiösen Durchführungen seiner Kultursoziologie, so ist *zweitens* Troeltschs methodologische Unterscheidung von historischem Allgemein- und normativen Idealbegriff entscheidend.⁵⁶ Anders als es die zeitgenössische und auch gegenwärtige Kritik behauptet, ist nämlich besagte Konfessionstypologie von Troeltsch keineswegs einsinnig normativ gemeint.⁵⁷ Dies lässt sich schon an Troeltschs Vortrag auf dem IX. Deutschen

⁵³ Vgl. Matthias Schneckenburger: *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*. 2 Bde, hg. v. Eduard Güder. Stuttgart: Metzler, 1855, Bd. 1, 52.

⁵⁴ AaO. z. B. 45; 61.

⁵⁵ AaO. 10 f.

⁵⁶ Vgl. dazu GS II, 386–451 sowie KGA 8, 201–226.

⁵⁷ Zur Rezeption von Troeltschs Luther- und Protestantismusdeutung vgl. Thomas Kaufmann, „Luther zwischen den Wissenskulturen. Ernst Troeltschs Lutherdeutung in der englischsprachigen Welt und in Deutschland.“ In *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, hg. v. Hans Medick und Peer Schmidt, 455–481. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. Kaufmanns instruktive Darstellung der frühen Troeltsch-Rezeption durch Historiker und Kirchenhistoriker (aaO. 464–472) ist zugleich ein Beweis für die Oberflächlichkeit der Debatte um Mittelalterlichkeit oder Modernität der Reformation. Nahezu alle vermeintlich konträren Charakterisierungen Luthers und des Protestantismus auf Seiten der Kritiker lassen sich, teilweise sogar wörtlich, bei Troeltsch selbst nachweisen. Diesem Befund entspricht dann auch die verhältnismäßig äußerliche Rezeption der Soziallehren, vgl. dazu: Friedrich Wilhelm Graf, „Weltanschauungshistoriographie. Rezensionen zur Erstausgabe der ‚Soziallehren‘“ sowie Gangolf Hübinger, „Ernst Troeltschs ‚Soziallehren‘ in außertheologischer Sicht.“ Beide in *Ernst Troeltschs Soziallehren* (wie Anm. 29), 216–229; 230–240. Dass Wirkungsge-

Historikertag über die ‚Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt‘ verdeutlichen. Denn wo es abschließend um eben solche normativen Schlussfolgerungen für die Gegenwart geht, ist es gerade nicht der asketische Protestantismus, sondern der religiöse Persönlichkeitsgedanke Lutherischer Provenienz, den Troeltsch als notwendiges Korrektiv im stahlharten Gehäuse des okzidentalen Rationalismus beschwört.⁵⁸

Der *dritte* Punkt zeigt sich an der Umformung der Typologie Schneckenburgers in Troeltschs kultursoziologischen Durchführungen. Im Zentrum der bereits erwähnten Troeltsch-Kritik steht die These, sein Bild des Luthertums sei lediglich eine Rückprojektion des preußisch-deutschen Luthertums des 19. Jahrhunderts. Diesbezüglich ist nun zunächst festzustellen, dass Troeltsch selbst aus diesem Zusammenhang gar keinen Hehl macht. Er ergibt sich förmlich aus seiner bereits hinlänglich besprochenen Methodologie, der zufolge sich das Wesen einer historischen Erscheinung gerade im Verlauf ihrer Entwicklung bestimmt. Insofern gehören eben auch die neueren Gestalten des Luthertums mit in dessen historistischen Wesensbegriff hinein, aber eben als Resultate einer in sich komplexen und vielschichtigen Entwicklung. In Troeltschs Worten: „Das Luthertum ist in Preußen-Deutschland zu der Stütze der konservativ-aristokratischen, rechtspositivistischen und gewaltgläubigen Lebensordnung *geworden* und entfaltet [...] die christlichen Tugenden einer weltfreien Innerlichkeit neben denen der Ergebung, Geduld, Pietät, Fürsorge und konservativen Beharrlichkeit. Der Calvinismus dagegen ist zu einer christlichen Akzentuierung des demokratisch-liberalen Gedankens *geworden* und entfaltet die Tugenden der Selbständigkeit, Freiheit, Menschenliebe, christlichen Weltverbesserung.“⁵⁹ Die Pointe von Troeltschs Aufnahme der Konfessionsdiskurse des 19. Jahrhunderts besteht also darin,

schichten freilich ihre ganz eigenen Gesetze haben, kann man sehr schön an Karl Holl zeigen, der bekanntlich als einer der schärfsten Kritiker von Troeltschs Protestantismusdeutung gilt. Unbeschadet dessen findet man in seinem Aufsatz von 1919 über „Luther und Calvin“ ein mit Troeltsch konformes Urteil: „Aber Calvin verstand es dann auch, den von ihm geweckten Willenskräften ein Betätigungsfeld zu schaffen. Er hat sich nicht wie Luther damit begnügt, den Gemeinschaftsgedanken in seiner religiösen Tiefe zu entwickeln; ihm kommt es darauf an, ihn in die Wirklichkeit zu übertragen. Er gab seiner Kirche eine aus ihren eigentümlichen Aufgaben abgeleitete feste Verfassung, die sie als ein selbstständiges Ganze neben den Staat hinstellte. Und was noch mehr war, er erfüllte sie mit lebendigen Gemeingeist. [...] Die Frage der politischen Freiheit, die Mäßigkeitsfrage, die Sklavenfrage sind durch die Kirchen Nordamerikas in Fluß gebracht worden. So hat der Calvinismus nicht nur ein viel größeres Gebiet erobert als das Luthertum, sondern auch das Weltleben in weit stärkerem Maße beeinflusst. [...] Ich betrachte es darum als ein Glück, daß wir in Deutschland neben den lutherischen reformierte Gebiete besitzen.“ In: Karl Holl, *Kleine Schriften*, hg. v. Robert Stupperich, 67–81. Tübingen: Mohr, 1966, hier: 79 ff.

⁵⁸ KGA 8, 306ff; 314–316. Auf die weitere Entwicklung dieser Konfessionstypologie und ihrer Wertung, die sich im Lichte der politischen Ereignisse während des ersten Weltkrieges und danach grob verkürzend über eine Entgegensetzung zur Idee einer Kultursynthese entschränkt, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu etwa den von Hans Baron postum herausgegebenen Band: Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, Tübingen: Mohr 1925.

⁵⁹ GS I, 791 f. Hvh. R.B.

dass er sie nicht einfach als dogmatische oder psychologische Wesensprinzipien reproduziert, sondern konsequent historisiert. Ausgangs- und Bezugspunkt sind faktische Selbstauslegungsmuster der Gegenwart, die er in eine kulturegeschichtliche Entwicklung einzeichnet und dadurch zugleich in ihren Geltungsansprüchen relativiert.

Dass er mit der historischen Genetisierung keine *notwendigen* Ausgänge der Reformation konstruieren will, erhellt ferner nicht nur aus dem Umstand, dass er notorisch die inneren Ambivalenzen der historischen Anfänge hervorhebt, sondern auch für die Gegenwart gegenläufige Entwicklungstendenzen ausmacht. Immer wieder, nicht zuletzt unmittelbar im Kontext der eben zitierten Passage, weist Troeltsch darauf hin, dass der von ihm in seiner sozialen Kulturbedeutung gewürdigte Calvinismus „aufs stärkste auch die religiös-ethische Ideenwelt und Praxis des heutigen Luthertums beeinflusst [hat], vor allem mit Hilfe des hier gleichfalls entstehenden, wenn auch charakteristisch verschiedenen Pietismus.“⁶⁰ Die Rekonfessionalisierung des 19. Jahrhunderts – so kann man diese These zuspitzen – verläuft also offenbar parallel zu einer Entkonfessionalisierung auf höherer Ebene. Troeltsch weist somit auf ein auch für die Gegenwart hoch interessantes Phänomen hin: Gerade im Medium regionaler Identitätsvergewisserungen können sich globale Gemeinsamkeiten herausbilden.

Welche zeitgenössischen Referenten für diese Entwicklung des Luthertums einerseits, des Neocalvinismus andererseits hat Troeltsch aber hier vor Augen? Was zunächst das Erstere betrifft, so gibt er selbst keine direkten Hinweise. Man wird hier sicherlich an Theologen mit erwecklich-pietistischen Hintergrund denken wie Tholuck, aber durchaus auch an Ritschl und seine sogenannte Schule. War es doch gerade die Pointe von Ritschls Reich-Gottes-Theologie, damit – im Anschluss an Wahrheitsmomente des Pietismus und im Rekurs auf die praktische Philosophie Kants – die ethisch-kulturpraktischen Defizite der reformatorischen Umsetzung des neuen Rechtfertigungsglaubens allererst kompensieren zu können.⁶¹ Und Harnack und Herrmann sind ihm, je auf ihre Weise, in dieser kulturpraktischen Erneuerung der Reformation Luthers gefolgt. Wen Troeltsch wiederum als Kronzeugen des Neocalvinismus ansieht, verschweigt er nicht. Die Soziallehren sind förmlich gespickt mit Hinweisen auf den niederländischen Theologen, Publizisten und Staatsmann Abraham Kuyper.⁶² Dass die Troeltsch-Forschung – wenn ich richtig sehe – diesen Namen pietätvoll über-

⁶⁰ AaO. 792; vgl. auch 774; 960; 964.

⁶¹ Vgl. dazu Matthias Neugebauer, *Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus*, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2002.

⁶² Vgl. GS I, 607; 703; 731; 738 f; 763; 769. Troeltschs Quelle ist Abraham Kuyper, *Reformation wider Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus, gehalten zu Princetown*. Übers. v. Maritn Jaeger, Gr. Lichterfelde: Reich Christi Verlag, 1904.

geht, hängt vermutlich mit dessen schillerndem Profil zusammen.⁶³ Will man es kurz zusammenfassen, so repräsentiert Kuypers theologische, kirchliche und politische Existenz eine durchaus dem Neuluthertum analoge Gestalt konfessioneller Theologie. Im Kern handelt es sich um eine antimoderne Orthodoxie, die jedoch einhergeht mit einem emphatischen politischen Bekenntnis zu Demokratie, Freiheit und Pluralismus. Letzteres verschaffte Kuypers nämlich die organisatorischen Spielräume für sein immenses Engagement im Sinne eines kulturpraktischen Christentums der einfachen Leute. Obwohl Troeltsch der Selbststilisierung Kuypers widerspricht und im Sinne seiner Protestantismustheorie die Diskontinuitäten dieses Neocalvinismus gegenüber Calvin herausstreicht, ist Kuypers für sein eigenes Bild vom freikirchlich umgeformten und mit den modernen Ideen Westeuropas versöhnten Heiligungscalvinismus der Gegenwart wohl kaum zu überschätzen. Damit wird aber eine theologische Position, die bisweilen an den jungen Barth erinnern lässt, für Troeltsch zum Paradigma einer prinzipiell modernen Sozialgestalt des Protestantismus.

6. Fazit

Aus der Fülle der Gedanken möchte ich zwei Aspekte herausheben, die mir unvermindert aktuell zu sein scheinen. Für Troeltsch als einen Vertreter des theologischen Historismus hatte sich die Plausibilisierungsstrategie mit Bezug auf religiöse Traditionen von der Ebene geltungslogischer Argumentation zur Vergegenwärtigung geschichtlicher Traditionen verschoben. Es ist nur folgerichtig, dass innerhalb dieses theologischen Denktyps den konfessionellen Profilen diesseits von globalen Allgemeinbegriffen eine zentrale Bedeutung zukommt, wobei zugleich modernitätstheoretischen Anforderungen Rechnung getragen wird, etwa dem Phänomen der Entkonfessionalisierung. Dass er dabei nicht nur die Interdependenz zwischen den ideen- und sozialgeschichtlichen Dimensionen zu berücksichtigen suchte, sondern notorisch die Ambivalenzen historischer Entwicklungen herausarbeitet, scheint mir gerade für einen akademischen Beitrag zur Erinnerungskultur von großer Bedeutung zu sein. Erst jüngst hat Eilert Herms Troeltschs Protestantismusverständnis einer fundamentalen Kritik unterzogen. Tenor: Es fehle an einer ontologisch begründeten Identität.⁶⁴ Auf die Triftigkeit dieses Einwandes kann

⁶³ Vgl. August Schowalter, „Christliche Politik in Holland.“ *Die Christliche Welt* 19 (1905), Nr. 41: 962–968; Nr. 43: 1010–1017; Nr. 45: 1062–1069; Nr. 52: 1235–1238; *Die Christliche Welt* 20 (1906), Nr. 18: 410–417. Jasper Vree, „Abraham Kuypers als Erbe a Lascos.“ In *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, hg. v. Christoph Strohm, 357–375. Tübingen: Mohr, 2005.

⁶⁴ Eilert Herms: „Neuprotestantismus. Stärken, Unklarheiten und Schwächen einer Figur geschichtlicher Selbstorientierung des evangelischen Christentums im 20. Jahrhundert.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009): 309–339.

ich hier nicht eingehen.⁶⁵ Allein mir scheint Troeltschs Aktualität gerade in seinem Verzicht auf ontologische Hypostasierungen und dem damit einhergehenden Bemühen um eine reflexiv-genetische Identität des Protestantismus zu liegen, die das Bild bunter und zweideutiger macht. Man kann also im Sinne Beintkers an die demokratie- und gemeinsinnfördernden Aspekte reformierter Traditionen erinnern, muss aber mit Troeltsch zugleich an die Kehrseiten einer religiös normierten Kirchenzucht denken oder daran, dass die für sich beanspruchte Freiheit des religiösen Gewissens erst in einem langwierigen Assimilationsprozess auch gegenüber dem Fremden sich zu öffnen beginnt.

Damit komme ich zum zweiten Punkt. Denn es war die Geschichte des Calvinismus, die für Troeltsch zum Paradigma für den schweren Prozess des Abschieds von hegemonialen Einheitssehnsüchten bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Anspruchs einer religiösen Grundierung der Kultur wurde. Gerade die Identifizierung mit diesem Anspruch – womit dann freilich die Ebene des Werturteils betreten wird – unterscheidet Troeltsch etwa von Webers pessimistisch-nietzscheanischer Zeitdiagnose.⁶⁶ Überblickt man Troeltschs Calvinismusdeutung, insbesondere deren Ausgang im Ausweis eines Spektrums vom Kulturprotestantismus bis zum Neocalvinismus eines Kuyper, so scheint mir die Pointe weniger in dem Postulat einer Abschlussgestalt zu liegen, als in der Verdeutlichung der bleibenden Herausforderung einer solchen Rettung des Protestantismus, wie sie die krisenhafte Geschichte des Calvinismus exemplifiziert. Es sind die Herausforderungen, welche sich aus modernen Entwicklungen wie Demokratie, Menschenrechten und pluralistischer Gesellschaft, aber auch der durchgängigen Rationalisierung aller Lebensbereiche für eine evangelische Selbst- und Weltauslegung ergeben. Um noch einmal an eine zentrale Kategorie zu erinnern, die Troeltsch in seiner Calvinismusdeutung für die Beschreibung einer konstruktiven Lösung dieser Herausforderung verwendet: Es ist die Förderung und Vertiefung einer Kultur der *Verantwortung*, die unter den Bedingungen der Moderne eine christliche Lebensführung ermöglicht.⁶⁷ Und es ist sicherlich nicht zuviel

⁶⁵ Die These, dass Troeltschs Protestantismusdeutung keine Kontinuitätsmomente ausweist, wird von der oben vorgelegten Interpretation bestritten – freilich ohne Ontologie. Mit seinen kritischen Überlegungen beruft sich Herms auf Schleiermachers Wesensbestimmung des Christentums – aber auch hier liegen alternative Rekonstruktionen vor. Vgl. dazu die einschlägige Monographie von Markus Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*. Tübingen: Mohr, 1996.

⁶⁶ Vgl. dazu: Detlev J. K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

⁶⁷ Troeltsch spricht in der Regel von Verantwortungsgefühl (s. o. Anm. 17), vermutlich weil er nicht nur den sozialetischen, sondern auch den nichtlehrhaften Charakter des calvinistischen Individualismus verdeutlichen will. Darin könnte man freilich eine bewusstseinstheoretische Engführung erblicken, auch wenn das von Troeltsch gewiss nicht intendiert ist. Besser wäre es m. E., von einer *Haltung* zu sprechen, so wie es Brian Gerrish im Rekurs auf Aristoteles tut, um die reformierte Tradition für die moderne Welt zu emp-

gesagt, wenn man in den historistischen Arbeiten zur Bedeutung der reformierten Traditionen für den Protestantismus eine wesentliche Voraussetzung dafür erblickt, dass Troeltsch nach dem ersten Weltkrieg eine kritische Aneignung und tätige Bejahung der westlichen Ideen vollziehen konnte.⁶⁸ Die politisch-kulturellen Rahmenbedingungen haben sich freilich seitdem grundlegend verändert. In die Fluchtlinie der Idee einer ethisch-religiösen Verantwortungskultur können jedoch auch Positionen eingezeichnet werden, die sich explizit weder auf Troeltsch noch auf Calvin beziehen.⁶⁹ Und auch in der gegenwärtigen Lage, so denke ich, ist der von Troeltsch an den vielfältigen Gestalten des Calvinismus bewunderte Wesenszug nicht minder anspruchsvoll.

Abstract

Nowadays Troeltsch's discussion of Calvinism is usually – if unjustly – regarded as a confessional typology which has had its day. An analysis of the relevant texts from Troeltsch's time in Heidelberg both clarifies his understanding in the context of his theory of Protestantism and at the same time its distinctiveness from Weber's famous study of Calvinism. Troeltsch's discussion can then be reconstructed as a good example of the application of his historical method. The interdependence of factors emerging from the history of ideas and social history reveals an ambivalent and distinct history of development which moves beyond confessional boundaries. On this basis Protestantism is shown to have a constructive relationship to western social ideas including democracy, human rights and pluralist society. In distinction to the over-emphasis on Lutheranism of his contemporaries, Troeltsch regards this series of developments as the contribution of Calvinism to a religiously-based culture of responsibility under the conditions of modernity.

fehlen. Vgl. Brian A. Gerrish, „Tradition in der modernen Welt – Die reformierte Geisteshaltung.“ In *Zur Zukunft der Reformierten Theologie* (wie Anm. 31), 19–38. Die inhaltliche Näherbestimmung dieser Haltung (aaO. S. 29 ff.) fällt dann jedoch hinter diesen Ansatz zurück, allem voran, wenn sie den religiösen Grundaffekt der Ehrfurcht, der doch allein der erhabenen Majestät Gottes gebührt, ganz unreformatorisch für die Tradition fordert (vorbehaltlich der Übersetzung – awe, respect o. reverence?).

⁶⁸ Vgl. dazu Texte und kritischen Kommentar in KGA 15 = Ernst Troeltsch, *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923)*, hg. v. Gangolf Hübinger. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2002.

⁶⁹ Verantwortung und Zustimmung zur liberalen Demokratie sind die beiden Grundmotive in: „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (1985).“ In *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Soziale Ordnung. Wirtschaft. Staat*, Bd. 2, 4, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 9–54. Gütersloh: Mohn, 1992.